O REINO DE DEUS NO EVANGELHO DE MARCOS

O REINO DE DEUS NO EVANGELHO DE MARCOS.

INDÍCE.

INTRODUÇÃO.

Este trabalho é composto de quatro capítulos, uma conclusão e a bibliografia.

O primeiro capítulo é composto da concepção de Reino de Deus no Antigo Testamento, como deu origem a esta idéia.

O segundo capítulo trata da concepção de Reino de Deus no Judaísmo antigo, como esta idéia evoluiu, e como ele vai dar no Novo Testamento.

O terceiro capítulo fala do Reino de Deus na passagem do Antigo Testamento, do Judaísmo para o Novo Testamento.

O último capítulo trata da idéia de Reino de Deus no Evangelho de Marcos.

JUSTIFICATIVA

Este trabalho é atual. Por que justifica a pesquisa: encontramos poucos trabalhos em português, e a bibliografia é escassa. Este motivo é suficiente para escrever algo difícil, sem perspectiva nas igrejas. As igrejas têm perdido a dimensão do reino de Deus. Anuncia tudo, menos o reino de Deus. Pregam salvação, prega uma falsa idéia da vida e da palavra sem atos, mas o verdadeiro reino, com a sua ética, com os atos, com a vida, com as palavras sempre vazias. Este é o reino das igrejas.

Este trabalho tem como propósito descrever como surgiu a idéia de Reino de Deus na Bíblia, principalmente quando se refere ao Antigo Testamento e a sua ligação no Novo Testamento.

CAPITULO I. CELEBRAÇÃO CULTURAL DO REINO DE IAHWEH.

Numa primeira abordagem do nosso assunto, examinemos de que modo o reino de Iahweh era celebrado em Israel, tal como nos revela os Salmos e os profetas. Neste capítulo do nosso estudo, observaremos a esfera relativamente a-histórica do culto, em que a ênfase recai menos sobre o reino de Deus como esfera social e política, do que sobre o reino abstraído das relações sociais no meio do povo. Esta é apenas uma questão relativa, mas é importante, porque permitiu que às pessoas dessa época apreciassem Iahweh, seu Deus, como rei, abstraindo-o dos detalhes de sua história nacional, algo que os israelitas não poderiam fazer no culto sócio-histórico dos tempos primitivos.

Essa espécie de abstração idealista, que parece tão natural à prática religiosa, corresponde àquilo de que aprendemos a desconfiar, na América Latina, de que se trate de um disfarce

ou ocultamento da dominação real e histórica. Neste capítulo, porém, desejamos ter apenas um primeiro contato com nosso assunto. Por isso, deixamos de lado, no momento, o problema do sentido histórico deste louvor a Iahweh como rei e o aceitamos no mesmo nível de abstração com que era abordado nos hinos e orações de Israel.

A celebração de Deus como rei é um motivo comum na antiga religião do Oriente Próximo. Além de Israel, conheciam bem o tema o Egito, Canaã, Grécia, Anatólia e Mesopotâmia. Nesse ponto, o que distinguia Israel dos outros, nada mais era do que uma questão de ênfase. Substancialmente, estamos lidando com um modelo religioso comum no Oriente Médio.

Na Babilônia, bem como para muitos povos tradicionais, havia uma festa anual mais solene, cujo objetivo era celebrar a ordem e a criação. Era uma festa de doze dias no Ano Novo. Um dos maiores motivos desta celebração anual era recordar a entronização de Marduc como rei dos deuses. Segundo o mito babilônico, Marduc se tornou rei dos deuses em virtude de sua vitória no combate contra as forças do caos personificadas por Tiamat, o monstro dos mares. Cada Ano Novo essa vitória era relembrada tanto na recitação do mito quanto na sua representação ritual.

Por meio da festa, o povo babilônico ficava com a certeza de que, apesar de tudo o que pudesse ter acontecido no ano anterior, a ordem era agora restabelecida pela posse segura da realeza por parte de Marduc.

De modo semelhante, no povo de Israel pré-exílico, também se celebrava uma festa anual da criação e da realeza divina. Os textos bíblicos não oferecem informação sistemática sobre as solenidades israelitas antes das normas e códigos sacerdotais da época pós-exílica, mas muita coisa pode ser reunida recorrendo-se a referências ocasionais existentes nas obras históricas, e, muito especialmente, nos hinos colecionados no livro dos Salmos.

Por meio destes, ficamos sabendo que o mito da realeza de Deus e da criação, conquistado por sua vitória máxima sobre as forças do caos, era conhecido em Israel de uma forma que se parecia com o mito de Enuma Elish. Observamos como os

motivos da criação, da vitória sobre o caos / monstro marinho, e da realeza de Iahweh se acham combinados no Salmo 74,12-17.

Por esta e outras referências bíblicas à vitória máxima de Deus sobre o caos, fica evidente que havia uma forma israelita do mito babilônico da criação. As versões do Gênesis sobre a criação não eram exclusivas de Israel.

Naturalmente, isso ainda não prova a existência de uma solenidade anual como a dos babilônios. O calendário litúrgico dos escritores sacerdotais pós-exílicos (Lv 23 e Nm 28-30) realmente menciona uma festa com trombetas no primeiro dia do sétimo mês, solenidade que, nos escritos rabínicos, era considerada como uma festa de Ano Novo. Os escritos rabínicos, reunidos depois da destruição do templo em 70 d.C., mostram-nos que a realeza de Deus constituía o tema dessa festa. Isso se deve, quase certamente, à preservação do tema principal do Ano Novo dos israelitas antigos.

A evidência direta da natureza da antiga festa israelita da criação / Ano Novo deve ser encontrado nos Salmos. Tomamos os Salmos como sendo, na maioria, peças litúrgicas do período da monarquia de Jerusalém. Como tais, eles dão testemunho da liturgia do templo, não tanto por descreverem a ação, quanto por empregarem as palavras com que a celebração se expressava. Os Salmos contêm várias referências à procissão de Iahweh como rei.

Na procissão pressuposta nesse texto, Iahweh, rei, aproxima-se das portas (do templo?), e surge um diálogo com os guardas da entrada, cujo objetivo é identificar o “rei da glória”. Através de outro salmo, ficamos sabendo que a presença de Iahweh, rei, era representada pela “arca da aliança”, antigo objeto sagrado dos tempos pré-monárquicos, que simbolizava o trono do rei divino.

O “lugar em que mora” Iahweh fica bem claro nesse salmo: é o monte de Sião, onde o templo fora construído. Aí o rei divino foi entronizado numa solene procissão, provavelmente seguindo um esquema anual. Desse modo, a derrota de todos os poderes caóticos na época da criação era recordada e confirmada, e restabelecida a ordem criada.

Há um grupo de salmos bíblicos que prestam louvor específico a Iahweh por ocasião da sua entronização. Tais salmos (Sl 47, 93, 95-99) foram aparentemente compostos para uso na procissão de entronização de Iahweh em Jerusalém, a qual devia parecer-se com a entronização de Marduc na festa anual da criação celebrada pelos babilônios. Iahweh demonstrava seu poder régio acalmando e dominando os mares, tal como fizera Marduc (Sl 29 e 93). A realeza de Iahweh é diferente da realeza de Marduc; o seu domínio não é uma soberania exercida sobre os deuses, porém sobre as nações da terra.

Nas frases hínicas desse salmo, podemos nitidamente discernir a procissão, com a qual Iahweh e sua arca eram conduzidas à sala do trono, onde ele assume o seu lugar como rei das nações. A procissão cultural a Iahweh assemelha-se às procissões dos deuses cananeus e babilônios. Para estas outras nações, porém, a ordem criada era assegurada pelo domínio do rei-deus sobre os céus. Iahweh governa as nações. Isto se acha enraizado na história de Israel, na experiência do primitivo Israel que se considera reino de Iahweh. Observaremos mais de perto essa experiência no segundo capítulo. No momento, notamos que a experiência histórica de Israel deixou marcas pequenas, mesmo na área a-histórica do culto.

O contexto imediato para a compreensão “religiosa” da realeza de Iahweh é a esfera da religião de Canaã. A religião Cananéia agora já nos é bem conhecida por causa da biblioteca ugarítica do século XIV a.C. que foi descoberta em Ras Shamra. Nos textos mitológicos de Ugarit, o título real é reservado para o deus El, o pai dos deuses. Não obstante, Baal também exerce autoridade sobre os deuses e também possui um palácio. El e Baal correspondem a dois tipos de deuses celestes, bem conhecidos nas mitologias de vários povos do mundo. El corresponde ao deus máximo, identificado como o céu sem nuvens. Segundo a tipologia de Eliade, essa figura régia governa por meio de sua palavra. Ele senta-se no seu trono, e, através de sua palavra poderosa, controla os outros deuses. O outro deus celestial é representado pelo céu tempestuoso. Ele é um guerreiro, um

rei viril que reina, porque derrotou seus inimigos com a força do seu poder. Na mitologia hindu, os dois tipos celestiais estão presentes nos deuses Varuna e Indra.

Esse Iahweh que derrotou o Leviatã, o monstro marinho e subiu ao seu trono em solene procissão, para que a ordem fosse restabelecida em todas as nações, parece pertencer ao segundo tipo de deus celestial. Mas existem muitos textos bíblicos que apresentam Iahweh calmo e sereno em sua soberania, sentado com segurança no seu trono, emitindo decretos, bem mais semelhante a El. Foi assim que ele apareceu em Isaías em sua visão inaugural (Is 6) e ao profeta Miquéias em sua visão da corte celeste (1 Rs 22).

Este é o Deus que julgava os deuses no Salmo 82 e que governava a sua corte em Jó 1. É também o rei criador da história da criação sacerdotal em Gn 1. Iahweh, pois, é uma figura complexa de rei, que combina traços dos deuses cananeus El e Baal. O que há de específico na realeza de Iahweh só poderá ser esclarecido posteriormente, quando examinarmos a experiência histórica de Israel em relação ao reino de Iahweh.

Um dos elementos constitutivos da celebração comum do Oriente Próximo do elevado reino de deus, que recebeu ênfase especial no culto de Israel, era a responsabilidade do rei celeste em estabelecer e manter a justiça. Os salmos bíblicos celebram a entronização de Iahweh, porque esta significará a derrota das forças da injustiça personificadas pelo monstro marinho. O cunho de emoção da solenidade anual exprime essa alegria, e, nos salmos que acompanham a celebração, as nações da terra batem palmas diante da entronização de Iahweh, porque ela representará o estabelecimento da justiça e da libertação dos oprimidos.

O julgamento faz parte da tarefa do rei, e o julgamento aqui significa subjugar os ímpios e libertar da sua dominação os que confiam em Iahweh.

Esse motivo de Iahweh como rei, que vem corrigir os erros do mundo, está relacionado com outra ênfase legal, mais estritamente israelita, sobre os direitos do órfão, da viúva e do residente estrangeiro. Iahweh em sua epifania, como o soberano pacificamente entronizado (semelhante ao

cananeu El), fica responsável pela proteção aos fracos dentro do seu reino. Segundo o admirável Salmo 82, é exatamente isso que o faz Deus, e porque os outros chamados deuses não corrigem os erros deste mundo é que eles aparecem como não-deuses. Há paralelos para essa preferência legal israelita pelas viúvas, pelos órfãos e pelos residentes estrangeiros, mas a experiência histórica particular de Israel deu isso uma ênfase especial.

Para completar nosso estudo sobre a celebração da realeza de Iahweh, podemos considerar rapidamente o culto macabro do rei divino num santuário chamado Tofet no vale de Ben-Enom, perto de Jerusalém. Aí crianças eram sacrificadas pelo fogo a fim de aplacar a ira do Rei Iahweh (em hebraico, *melek*). A existência da prática dessa forma tão grotesca de culto em Israel só aparece nas últimas décadas do Reino de Judá, uma época de dificuldades calamitosas.

Tanto Jeremias, que foi testemunha ocular desse culto, quanto o Código Sagrado (Lv 17-26) encaram isso como episódio particularmente vergonhoso na religião de Israel. Do ponto de vista dos fiéis, foi uma tentativa de mostrar a profundidade da obediência deles ao soberano celeste. Podemos imaginar que talvez se tenham inspirado na história de Abraão, a quem Iahweh pediu que sacrificasse seu próprio filho Isaac (embora mais tarde Deus tenha mandado um substituto para o sacrifício).

O fundamento legal desse culto era uma antiga lei: “O primogênito de teus filhos, tu o darás a mim” (Ex 22, 28b). De acordo com uma interpretação antiga, o que a lei exigia era que todo primogênito humano masculino fosse “remido” com um cordeiro (Ex 13, 11-13). Esta era uma prática israelita padronizada. Mas, num período de grande angústia, surgiu a crença de que o rei Iahweh poderia ficar contente com uma prática mais rigorosa da lei. Depois que passou a crise, a comunidade judaica repudiou definitivamente esse rito de louvor ao rei Iahweh e, a partir de então, já não ouvimos falar dele.

Em suma: na religião de Israel, como de outros povos do Oriente Próximo, era comum adorar a Deus como rei celeste. Os salmos bíblicos, os hinos e as orações do culto do templo

de Jerusalém revelam que Iahweh foi solenemente entronizado como rei numa procissão que mostra semelhanças com a festa babilônica de Arkitu. Este culto era acompanhado por mitologia que apresentava Iahweh criando mundo e subindo ao seu trono através de atos poderosos e valentes contra a força maléfica do mar. Limitada à área do culto, a realeza de Iahweh era uma abstração, responsável tanto pelo bem quanto pelo mal. Para vermos o que essa abstração realmente significava para homens e mulheres israelitas, precisamos recorrer à experiência histórica de Israel.

CAPITULO II. O REINO DE YHWH E AS TRIBOS ISRAELITAS.

Para a compreensão correta do significado histórico do reino de Deus na Bíblia, são da máxima importância os que correspondem à primitiva formação de Israel. Se não conseguirmos captar até que ponto o reino de Iahweh constituía o projeto histórico concreto das tribos que se organizaram em Canaã, para juntas escaparem da dominação das cidades-estados, também não conseguiremos compreender o verdadeiro fundamento das Escrituras cristãs. Certamente, para os cristãos das classes populares, engajadas na luta pela vida e pela justiça, este é o momento de maior esperança e maior auxílio na história bíblica. O projeto de Jesus só poderá ser entendido corretamente depois que se compreender o projeto revolucionário de Israel ao tentar realizar o reino de Iahweh na terra de Canaã.

Já se acha implícita no parágrafo acima a dificuldade de alcançar, em sua concretitude histórica, a formação do povo de Israel. Até época recente, a exegese bíblica não conseguiu fazer justiça ao significado histórico dessa experiência. Exegetas modernos tendem a ler os textos bíblicos procurando uma história de idéias religiosas, ou, no caso dos mais ortodoxos, uma história da revelação de Deus (ou de idéias verdadeiras).

Aprendemos, em nossas tentativas de projetos revolucionários, que as idéias acompanham a realidade material, na melhor das hipóteses orientando-a e purificando-a, e, na pior delas, ocultando-a. Não nos sentiremos felizes com uma exegese bíblica, enquanto esta não souber ler as idéias da Bíblia em termos de lutas históricas de um povo concreto.

Os exegetas bíblicos já começaram a fazer isso. Os pioneiros no estudo do período das origens de Israel são Albrech Alt, na Alemanha, uns cinqüenta anos atrás, e George Mendenhall, mais recentemente, nos Estados Unidos. Assim que meu livro apareceu na Espanha, Norman K. Gottwald

publicou a mais importante obra atual sobre o assunto. Por não estar concluído o estudo sociológico e político sobre o primitivo Israel, este capítulo se apresentará apenas como tentativa; contudo, nem por isso é menos importante.

Nosso ponto de partida é o fato surpreendente de que para o Israel primitivo a realeza de Iahweh devia significar politicamente a exclusão de todas as soberanias humanas. Foi esta rejeição da realeza humana que fez Israel diferente dos seus vizinhos. O problema é sucintamente +exposto pelo herói manassita Gedeão (Jz 8,22-23).

O texto é claro: se Iahweh é o rei de Israel, seria sinal de rebeldia exigir lealdade a governantes humanos. Este aspecto da realeza de Iahweh nunca foi alterado por influência da realeza de Marduc, ou de El, ou ainda de Baal. Estes deuses geralmente eram vistos como divindades que escolhiam seus favoritos para reinar em suas cidades, ou que geravam filhos que haveriam de ser reis através de uniões mistas com mulheres humanas. Era assim, por exemplo, que Nabucodonosor da Babilônia exercia na terra a realeza de Marduc. Na maior parte do Oriente Próximo antigo, a realeza divina era um apoio ideológico para os Estados terrenos. Em Israel, tirava-se conclusão exatamente oposta da realeza de Iahweh.

Toda a história das relações entre as tribos livres de Israel e dos vários Estados que lutavam contra a autonomia de Israel mostra que o incidente ocorrido com Gedeão não foi acidental. O livro dos Juízes reúne uma série de relatos, de caráter popular e arcaico, que nos dizem de modo, paulatinamente, as tribos livres de Israel em diversas combinações lutaram contra um ou outro rei cananeu.

A certa altura, as tribos meridionais foram subjugadas a Cusã-Rasataim, rei de Edom. Otoniel, da tribo de Caleb, chefiou a milícia que derrotou Cusã-Rasataim e restituiu aos camponeses de Israel sua independência (Jz 3, 7-11).

Em outra ocasião, Eglom, rei de Moab, oprimiu algumas tribos centrais de Israel. Nessa época, o libertador era um certo Aod, da tribo de Benjamim, que instigou os israelitas livres a se revoltarem, matando o rei moabita (Jz 3, 15-30).

O mais importante desses textos trata da guerra contra Jabim, “rei de Canaã”, e do seu general, Sísara. Importante, seja por causa da ampla aliança das tribos israelitas, que é descrita, seja por causa da vitória sobre Sísara, que foi celebrada no hino cuja Antigüidade é garantida e comprovada por sua poesia arcaica (Jz 4-5). Segundo este texto, diversas tribos do norte e da parte central da montanhosa região israelita se reuniram numa força militar comum, que pouco a pouco foi derrotando o inimigo cananeu. Os líderes desse empreendimento foram Barac, da tribo de Neftali, e Débora, de Efraim.

Um outro desses relatos antigos nos conta como Gedeão, da tribo de Manassés, chefiou os camponeses israelitas armados contra os exércitos de Madiã, que possuíam camelos domesticados (Jz 6-8).

Um dado comum a todos estes confrontos militares é o de que os homens de Israel eram conduzidos às batalhas por chefes que surgiam na ocasião e que organizavam um exército para enfrentar ameaças ocasionais. Otoniel, Aod, Barac e Débora não conseguiram tirar proveito de suas vitórias para formar um poder governamental aparatoso. Nem ouvimos falar de exército profissional. Nesses combates, os reis estão sempre do lado contrário, como estão igualmente os soldados.

A situação de Israel evidentemente não era fácil: existia como povo sem Estado constituído, cercados pelos Estados de Canaã que dispunham de exércitos profissionais. Assim, não é de admirar que se ouça falar de uma tentativa ainda antiga de estabelecer um rei humano em Israel, como foi o caso de Abimelec de Siquém (Jz 9). Abimelec, que era filho de Gedeão de Manassés e de uma mulher da cidade de Siquém, foi proclamado rei pelo povo da cidade e talvez de algumas aldeias circunvizinhas (uma cidade não poderia sobreviver sem o apoio de áreas agrícolas da vizinhança). No contexto dessa narração sobre a tentativa desastrosa de estabelecer a realeza em Israel, foi contada uma interessante parábola anarquista, que diz muito a respeito do sentimento israelita em face da realeza (Jz 9, 7-15).

Segundo essa parábola, quando as árvores decidiram ter um rei, escolheram a oliveira como alvo dessa honra. A oliveira não aceitou, dizendo: “Renunciaria eu ao meu azeite, que honra tanto aos deuses como aos homens, a fim de balançar-me por sobre as árvores?” A figueira e a videira responderam de modo semelhante, planta inútil que não dava nenhuma colaboração, foi persuadido a assumir o papel de rei Eloqüente testemunho dos sentimentos antimonárquicos do primitivo Israel!

Um comentário posterior sobre tais sentimentos dos Israelitas foi dado pelo notável discurso atribuído ao profeta Samuel na ocasião em que, diante da constante pressão exercida pelos filisteus contra a planície costeira, as tribos concordaram em nomear um rei. Este rei, Saul, da tribo de Benjamim, foi nomeado exclusivamente com o objetivo de formar um exército capaz de enfrentar o filisteu muito bem organizado. Ele não teve palácio nem burocracia civil como os reis de Canaã. Mas no discurso de Samuel, composto na realidade bem depois de ocorrido o fato, a decisão de nomear um rei é encarada, com razão, como decisão de momento.

Aqui temos a clássica perspectiva israelita sobre a realeza: Ter um rei significa tornar-se escravo. Os detalhes a respeito do que isso significa são proclamados em termos comparativos com os Estados monárquicos da época. O rei impõe aos jovens o alistamento militar no seu exército. No Israel clássico não havia exército organizado de modo permanente, e os camponeses livres só formavam força combatente quando era necessário enfrentar alguma ameaça militar. O rei tem, outrossim, sua burocracia civil, que inclui o alistamento das mulheres para o serviço doméstico do seu palácio. Por conseguinte, existem os impostos que o rei exige para sustentar o exército e a burocracia civil. Dentro da perspectiva do Israel livre, isso tudo era desnecessário e implicava escravidão.

Através desses textos podemos concluir como fato, firmados e incontestáveis, que não só o primitivo Israel não constituía um Estado, como ainda sua existência representava rejeição deliberada de todo e qualquer Estado. Na terra de Canaã no século XIII a.C., quando Israel começou

a existir, a realeza era uma instituição social estabelecida. Dentro desse contexto, grupos de camponeses declararem que Iahweh, seu Deus, era o único rei equivalia uma afirmação política consciente e perigosa. Significava fugir dos padrões sociais dominantes e transformar-se num inimigo permanente dos vários Estados que existiam em Canaã. É essa opção política consciente que tem escapado à maior parte dos exegetas bíblicos.

Estes, formados pelas escolas modernas voltadas para o progresso, julgaram ser o antigo Israel uma sociedade primitiva que "ainda não" tinha alcançado o nível de civilização requerido para receber a realeza. De fato, a sociedade israelita representava uma rejeição deliberada da monarquia, mas não era sociedade anárquica. Ela possuía uma "constituição" na sua aliança (*berit*) com Iahweh.

Alianças ou tratados eram documentos legais definidos no antigo Oriente Próximo. Muitos desses textos foram descobertos em várias línguas e feitos com objetivos diversos. Por meio de alianças, os reis faziam pactos, comprometendo-se através de juramentos a prestar assistência mútua em caso de necessidade. Especialmente importante, para a aliança entre Iahweh e o povo israelita, é o caso daquilo que os exegetas chamaram de tratados de suserania.

São tratados imposto por um grande rei a um rei vassalo. Nesses instrumentos legais, era comum começar lembrando os benefícios que o grande rei conferia ao seu vassalo. Esses benefícios passados serviam de fundamento para a aliança, impondo futuras condições ao vassalo, distinguindo-se entre elas a promessa de legalidade exclusiva ao grande rei soberano.

Do vassalo exigia-se que fizesse os fugitivos retornarem ao grande rei, que não negociasse com reis inimigos e que respondesse prontamente a qualquer chamado para assistência militar ao rei soberano. Os juramentos, que tornavam solenes tais obrigações, eram confirmados por maldições em caso de qualquer violação. O acordo era selado pela presença de testemunhas humanas e divinas. De maneira geral, eram esses os mesmos elementos que ocorriam na aliança de Israel com Iahweh, e eles podem ser

examinados em Ex 19-24, Js 24 e em todo o livro do Deuteronômio.
O cerne dessa aliança residia na obrigação de Israel manter lealdade exclusiva a Iahweh, não servindo a nenhum outro deus. Por causa da sua importância, citamos por completo um dos textos que relatam as bases da ordem legal em Israel. (Js 24, 14-28).

Todo rei exige lealdade exclusiva dos seus súditos. Neste ponto, Iahweh não é diferente. A chave de avaliação estabelecida por este estatuto é a lealdade exclusiva a Iahweh.

O significado político da aliança de Israel com Iahweh torna compreensível esta intolerância peculiar tão característica da religião bíblica: "Não adorarás outro Deus. Pois Iahweh tem por nome Zeloso: é um Deus zeloso" (Ex 34, 14). Este, o primeiro mandamento da lei israelita, tem como alvo especial opor-se aos cultos de Canaã. Durante muito tempo ele intrigou os estudiosos de religião e não conheceu paralelo no antigo Oriente Próximo. Marduc era o deus oficial da cidade de Babilônia. Nada, porém, impedia um cidadão, que no Ano Novo celebrava Marduc como criador e rei, de se aproximar da deusa Ishtar na hora da morte ou, em qualquer outro momento, de consultar um deus pessoal ou familiar.
Naamã, o sírio, tinha seus deuses; mas, ao ouvir falar que em Israel havia um poderoso profeta de Iahweh, não sentiu escrúpulos de ir consulta-lo a fim de obter a cura de sua lepra (2 Rs 5). Era natural ser assim tolerante, e até Davi usou para um filho um nome derivado de Baal – Baaliada (Cr 14, 7). No entanto, depois que vemos o significado político da obrigação de Israel para com Iahweh, compreendemos o cunho de exclusividade do seu culto. O pedido de Iahweh para que o povo escolhesse entre ele e Baal é a contrapartida da necessidade de o povo camponês em Canaã declarar sua oposição aos reis cananeus ou submeter-se a algum deles.
Quando o profeta Elias forçou um confronto com os quatrocentos e cinqüenta profetas de Baal no monte Carmelo, a independência de Israel estava em jogo (1 Rs 18, 21). Enfrentar Baal equivalia também a enfrentar a ocupação de Israel pelos habitantes de Tiro, que a rainha Jezabel

trouxera consigo para a Samaria. A história dos confrontos proféticos com os reis de Israel e de Judá deve ser lida à luz do primeiro mandamento e de suas conseqüências políticas.

Mas, como podia acontecer que um setor da população de Canaã minimizasse a monarquia em nome de Iahweh? De onde vinha Iahweh? Afinal de contas, quem era este Iahweh?

A resposta a essa série de perguntas tem duplo aspecto: a luta de classes em Canaã e a libertação dos escravos judeus no Egito. Por enquanto, deixemos de lado a consideração da sociedade Cananéia dividida em casses opostas, dado que possibilitou a Iahweh tornar-se o rei dos camponeses que rejeitavam a dominação de um rei. Esta luta de classes propiciou a base material e real para o culto exclusivo a Iahweh. Entretanto, a tradição israelita aponta Moisés e o grupo de hebreus, que ele tirou da escravidão no Egito, como sendo a primeira revelação de Iahweh. E essa tradição, que é muito forte na Bíblia, merece uma séria consideração.

Segundo a tradição israelita, Iahweh é “o teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20, 2). O livro do Êxodo conta-nos como os hebreus estavam sujeitos a uma severa opressão no Egito, trabalhando na construção das cidades-armazéns. Somos levados a pensar numa condição de escravidão generalizada, muito parecida com aquela mediante a qual o templo foi construído em Jerusalém três séculos mais tarde. No amplamente difundido estilo político do “despotismo oriental”, toda a população ficava sujeito ao chamado rei para empreender as obras que ele quisesse realizar. Essas convocações para trabalhos forçados, quando não excessivas, eram aceitas em troca dos benefícios prestados pelo Estado.

No Egito, porém, sob Ramsés II, elas se tornaram excessivas e levaram à revolta chefiada por Moisés. Como as tribos israelitas recordavam, a saída do Egito foi precedida de repetidos contatos com o rei, contra quem Iahweh tomou uma série de medidas severas, que culminaram com a morte dos primogênitos do Faraó e dos seus servos. Em conseqüência disso, Moisés retirou os hebreus do Egito e levou-os para o deserto. Daí ele os conduziu à “montanha de

Deus” para celebrar uma aliança com Iahweh, a qual iria estabelecer as condições de vida como reino de Iahweh.

Em sua forma atual, o êxodo do Egito foi profundamente reelaborado partindo de uma perspectiva pan-israelita. Segundo essa perspectiva, os hebreus já estavam organizados em doze tribos no Egito, de acordo com os doze descendentes da Jacó. Tal organização tribal, que depende de acontecimentos relacionados com as insurreições camponesas em Canaã, é admissível ao Egito. No entanto, é mais fácil dizer o que os hebreus egípcios não eram do que eles eram.

Os exegetas explicaram que o grupo que Moisés retirou do Egito era constituído das tribos de José, dos levitas, ou de alguma outra. Provavelmente a teoria de que elas eram o grupo que, em Canaã, se transformou nos ideólogos levíticos da religião de Iahweh em Israel, é a que conta com maiores possibilidades de ser aceita, mas a conclusão definitiva não pode ser tirada agora. O que prece bem claro é que o grupo de Moisés contribuiu para sustentar a fé de Israel em Iahweh, rei que exigia lealdade exclusiva de seu povo. A ideologia israelita cresceu e se fortaleceu com a experiência do povo que Moisés retirou do Egito.

Compreendendo a estrutura da ideologia javista de Israel e encontrando suas origens, nem assim conseguimos compreender plenamente Israel como reino de Iahweh. De fato, ainda não foi explorado o elemento mais importante, a base material, que possibilitou a existência dessa sociedade tribal no meio das sociedades classistas de Canaã. A isso vamos dirigir agora a nossa atenção.

Estamos relativamente bem informados a respeito das condições da Palestina do século XIV a.C. através da correspondência descoberta no Egito, em Tell-el-Amarna. Essa descoberta arqueológica contém a correspondência oficial entre a corte do Egito e os inúmeros reis que governaram pequenas cidades-estados em Canaã. De particular importância para as origens israelitas é a constante referência, dentro dessa correspondência, à presença de ’*apiru*, e a palavra hebraica ’ibri.

Trata-se, muito provavelmente, da mesma palavra. Entretanto, isso não significa que tenha existido uma nacionalidade israelita antes do século XIII a.C., em que Moisés e Josué viveram. Hoje em dia, prevalece entre os exegetas a opinião de que os *'apiru* não eram uma nação nem grupo étnico. As referências a eles são por demais diversificadas e espalhadas, numa área demasiadamente extensa, para permitir uma explicação de tal tipo.

Na correspondência, a palavra quase sempre se refere a grupos armados que não se achavam sujeitos às autoridades constituídas, embora devessem prestar serviços a elas como mercenários. As referências são quase sempre pejorativas. *'Apiru* surge, então, como tendo sido um termo mais sociológico do que étnico. Os *'apiru* representavam qualquer grupo que se colocasse fora da lei e que procurasse os seus interesses usando meios que não eram considerados aceitáveis pelas autoridades constituídas.

O realce dos bandos de *'apiru*, nas cartas dos reis de Canaã no século XIV a.C., sugere que Canaã estava passando por um período de excepcional turbulência social. Em todos os lugares havia grupos deixando seu lugar na sociedade civil em busca de melhor situação em outros segmentos legais. Tal situação de instabilidade e intranqüilidade civis propiciou as condições necessárias para a emergência de uma nação tribal e antimonárquica como a de Israel. O que tínhamos em Canaã do século XIV a.C. era uma luta de classes, que ainda não chegara em uma definição clara, mas que em breve o conseguiria sob a bandeira de Iahweh, o Deus que libertou os *'ivrim* da dominação do Egito por meio da liderança de Moisés, seu profeta.

Além da intranqüilidade amplamente difundida e atribuída pelos reis aos *'apiru*, uma outra conclusão importante, a ser tirada da correspondência de Tell-el-Amarna, é a distribuição impressionante da população nas cidades. Dezenas de cidades mencionadas situam-se nas planícies. São as terras relativamente férteis e sem relevo que acompanham a faixa costeira e o vale que atravessa Canaã de norte ao sul, ou seja, do monte Carmelo ao mar da Galiléia (vale de Meguido, Jezrael ou Esdrelon). Cada cidade

tinha o seu rei. Cada uma delas possuía aldeias circunvizinhas. A primeira impressão que temos é a de uma população bastante densa, altamente organizada em pequenas unidades políticas. De outro lado, fala-se muito pouco da região montanhosa, que desempenhou um papel tão importante na história de Israel.

Três cidades nas montanhas são mencionadas, e parecem ter dominado áreas grandes, mas pouco populosas. Do sul para o norte, são elas: Jerusalém, Siquém e Azor. Foi esse relativo vazio da região montanhosa, onde Israel deve ter tido o seu centro, que levou Alt a dizer que Israel se originou de bando de pastores, que vinham do deserto para as encostas montanhosas, despovoadas, e entravam em conflito com os povos estabelecidos nos vales, à medida que se multiplicavam e se fortaleciam. Contudo, essa não é a única conclusão que pode ser tirada do fato em si. Ela não consegue avaliar a intensidade da luta entre Israel e Canaã nem leva em conta a adoção, por parte de Israel, do êxodo como sua ideologia e de Iahweh como seu Deus.

Uma pesquisa recente, sintetizada por Gottwald in *As tribos de Yhaweh*, pp. 435-463, mostrou que o nomadismo pastoril não era uma forma independente de organização social no antigo Oriente Próximo. Pelo contrário, o cuidado dos animais era uma função secundária de grupos primordialmente dedicados à agricultura. Os pastores integravam-se em comunidades maiores e delas dependiam. A idéia de grupos de nômades existindo por conta própria, como unidades sociais autônomas, é falsa dentro das circunstâncias da época, já que estas surgiram depois da domesticação do camelo.

As montanhas relativamente despovoadas favoreceram o seguimento de Israel de maneira diferente da que Alt supôs. As montanhas eram uma área para onde os camponeses rebeldes se retiravam para fugir dos seus opressores urbanos. Aqui temos o verdadeiro caráter classista da luta dos camponeses israelitas livres com os Estados cananeus.

Se Israel representasse uma deliberada tentativa de levar adiante a luta de classes para estabelecer o reino de Iahweh no seio da sociedade classista Cananéia,

precisaríamos de uma certa análise de classes para esclarecer o projeto. A categoria importante é a do modo asiático de produção. Qualquer sociedade necessita organizar-se, para atender às exigências básicas de se reproduzir. Desde o princípio, os seres humanos dividiram o trabalho necessário para produzir alimento e vestes e para atender aos outros requisitos decorrentes do sustento da vida. A maneira como ocorre essa divisão leva a estruturas de sociedade que asseguram a circulação dos bens produzidos pelos diferentes setores da sociedade.

A acumulação dos produtos do trabalho humano só é possível sob condições em que essa divisão de trabalho se transforma numa divisão em classes, na qual um setor da sociedade é capaz de acumular os benefícios decorrentes do trabalho de outros. Os modos de produção constituem os vários tipos de organizações sociais, tanto organizações com classes como sem classes, que são possíveis e que de fato ocorreram na história.

O modo de produção asiático, ou tributário, era característico, em diversas formas variantes, de todas as civilizações do antigo Oriente Próximo. Os produtores de elementos que atendem às necessidades materiais básicas nesse tipo de sociedade são os camponeses organizados em aldeias. A organização da aldeia segue padrões tradicionais com a liderança exercida por laços de parentesco, sendo os anciãos das famílias geralmente figuras dominantes. A posse da terra dentro da aldeia é coletiva, com seu uso determinado pelas tradicionais estruturas de parentesco. A unidade de produção é a aldeia, em vez do indivíduo ou da família.

O Estado superpõe-se a essas unidades aldeãs de produção e cobra tributos das aldeias (e não impostos dos indivíduos), em troca dos serviços que presta e que por vezes são de cunho econômico (canais de irrigação, por exemplo), quase sempre político (defesa contra o banditismo e a invasão estrangeira), e freqüentemente religiosos (manutenção do centro simbólico. Nesse modo de produção não havia propriedade privada dos meios de produção. Muitas vazem, o rei era o proprietário titular de todas as terras, de tal maneira que o tributo assumia a forma de

arrendamento de terra. Esse modo de produção mostrou ser dotado de grande estabilidade, e sobreviveu durante milênios em lugares como Egito e Mesopotâmia).

A razão dessa estabilidade era a estabilidade de sua base, a aldeia. A aldeia existiu como unidade produtiva antes do surgimento do Estado. A comunidade primitiva não foi destruída pela superposição do Estado. A classe dominante, quanto aos objetivos práticos, coincidia com o Estado. Diferentes Estados poderiam surgir e desaparecer, mas a aldeia continuaria. Dinastias e impérios poderiam passar, sem afetar grandemente a base de produção da aldeia. A história geralmente era feita pelos Estados, que dispunham de recursos para erguer monumentos e enviar para fora seus exércitos. O tributo poderia ser cobrado das aldeias, não somente em cereais, mas também em trabalho para a construção e preparação de instrumentos de produção, como diques para deter águas correntes e ainda para a edificação de monumentos em honra dos deuses ou dos reis.

Esse era o caráter específico da sociedade classista de onde os *'apiru* se separaram. Tirando vantagem da competição entre muitos Estados relativamente pequenos em Canaã, grupos procedentes de várias partes da terra tentaram estabelecer uma sociedade sem classes. Isso era possível pela presença da região montanhosa, relativamente despovoada. O solo não era tão bom como o das terras baixas, mas havia poucos reis no local, e os carros, que constituíam as armas mais terríveis da época, não conseguiam funcionar bem no terreno montanhoso.

É provável que o domínio da técnica de produzir instrumentos de ferro, já existente nessa época, também tenha facilitado o trabalho com solos menos férteis, que chegassem a dar resultados capazes de sustentar a vida humana. Finalmente, a chegada do grupo de Moisés envolvido em sua aliança com Iahweh, que o libertara do rei egípcio e dos trabalhos forçados que este lhe impunha, fez que os vários grupos de camponeses separados se empenhassem num projeto histórico a todos eles comum: a construção do reino de Iahweh em Canaã.

Estamos agora em condições de entender a cerimônia da aliança em Siquém, que já mencionamos através da citação de Js 24. Esta forma – ou alguma outra semelhante – deve ter sido usada em diferentes ocasiões para introduzir em Israel novos grupos. A presença da federação tribal israelita, como realidade constante nas montanhas, deve Ter mostrado influência sobre muitos grupos camponeses, que pagavam tributos, em trigo e serviço, a inúmeros reis cananeus que viviam nas planícies. A grande proximidade de Israel deve ter provocado uma sensação de ameaça nesses Estados cananeus, que deve ter desejado ardentemente destruir essa revolução popular. Israel estava provando que não era indispensável sujeitar-se à proteção de um rei.

E, com o passar dos anos, novos grupos vieram juntar-se a Israel, e isso mostrou que necessariamente havia uma forma regular de incorporá-los e de iniciá-los nas tradições básicas de Israel, que iria defendê-los contra as tentações de voltar ao jugo de outro Estado em busca de proteção. Esse foi o papel da cerimônia de ratificação da aliança, tal como a conhecemos através de Js 24.

Como reino de Iahweh, Israel possuía algumas tradições legais, que serviam para organizar a vida e formar uma estrutura capaz de liquidar contendas. Muitas leis das tribos israelitas eram simplesmente versões israelitas das leis de outras nações do Oriente Próximo. Assuntos como roubo, assassinato, adultério e rapto eram abordados de modo comum. Algumas leis, porém, destinavam-se a proteger a sociedade sem classes, peculiar a Israel nesse território. Dava-se especial atenção aos setores da sociedade que se achavam expostos à pobreza ou aos abusos por parte dos vizinhos.

As leis sobre o direito à terra provinham tanto das tradições da aldeia quanto do tipo asiático de sociedade, com a diferença que Iahweh era rei em Israel. Toda a terra pertencia a Iahweh. Na prática, isso significava que a terra cultivada não devia ser comprada nem vendida. Como nos costumes tradicionais da aldeia, a terra pertencia àqueles que iriam cultivá-la. Na lei Israelita, essa posse do agricultor era protegida pelo Jubileu: se uma família tivesse de deixá-la

por algum motivo, permanecia o direito de recuperá-la ao término de um ciclo de cinqüenta anos (Lv 25). Não sabemos de que modo tais prescrições eram postas em prática, mas a intenção que tinham de realizar concretamente uma sociedade sem pobreza é evidente.

Sem dúvida, o projeto histórico de Israel representa um dos grandes momentos na história humana. Nele, as pessoas fizeram sua própria história sem classe dirigente, que também seria classe de dominadores. No reino de Iahweh, todos eram iguais (exceto a dominação machista que Israel exercia sistematicamente). Como esse projeto histórico se realizou na presença e a despeito das sociedades classistas bem organizadas, Israel, com razão, pode ser chamado de sociedade revolucionária.

Além disso, o projeto histórico israelita não deixa de ser ambíguo. Pelo menos não se apresenta como um bem sem ambigüidades nos termos da teoria revolucionária contemporânea. Porque Israel pagou, pelo controle de seu próprio destino, com a perda do "progresso" material. Os camponeses livres, que se organizaram em tribos independentes, representaram um retrocesso na civilização material, comparada com a sociedade classista Cananéia.

Essa foi uma das tragédias da história: a sociedade classista sempre foi necessária para a acumulação de riquezas que possibilitou o progresso na arte e na técnica. Israel, em seu período de zelo revolucionário, optou pela igualdade humana e pela liberdade, colocando-as acima da civilização e do progresso material.

A teoria revolucionária marxista propõe uma sociedade sem classes que supere o capitalismo, não tanto no senso humanitário e na justiça, mas principalmente na capacidade produtiva. Precisamos dizer que isso é uma exigência que até agora não se concretizou na prática, mas que também não foi ainda decisivamente reprovada ou desaprovada. Esse não é o ponto vital agora. Pelo contrário, é importante para nós explorar a noção bíblica do reino de Deus, a fim de compreendermos que ele, na sua expressão histórica e original na Bíblia, estabeleceu a igualdade e a justiça acima de elementos que valorizamos, como tecnologia e civilização.

Até que ponto valoriza essa decisão, constitui algo que não pode ser constatado de um momento para outro. O fato de a reconhecermos e de percebemos o dilema que ela suscita é que parece importante.

CAPITULO III. O REINO DE DEUS NA PALESTINA DO SÉCULO I

Bem cedo Roma descobriu que o caminho mais fácil e o meio mais barato para adquirir escravos consistiam em capturá-los mediante a guerra. Como os escravos no cativeiro não se reproduziam em quantidade suficiente para manter o nível de produção desejado, Roma se viu impedida a militarismo e a expansionismo cada vez maior. No primeiro século da Era Cristã ela atingira sua extensão máxima.

No decorrer de sua expansão, as legiões romanas também conquistaram a Palestina. Foi Pompeu quem introduziu as legiões na Palestina em 63 a.C. A Palestina foi incorporada à província da Síria, que era governada por um procônsul romano.

A simples presença das autoridades romanas na Palestina não conseguiu, da noite para o dia, transformar o caráter da sociedade palestina. As cidades eram construídas de acordo com o modelo greco-romano, mas pareciam encrustadas numa sociedade em que a vida campesina e aldeã tradicional continuava, e em que o templo continuou a desempenhar o papel da classe dominante, sendo, em contrapartida, dominado pelas autoridades romanas.

Herodes, de quem os judeus suspeitavam de ser judeu por conveniência, conseguiu, mediante o seu desempenho em conquistar a confiança das autoridades romanas, ser

reconhecido rei pelo Senado em 40 a.C. com boa margem de autonomia. O reino da Judéia deparou-se da Síria e tornou-se diretamente dependente de César. Em troca de sua autonomia, Herodes deu proteção militar a esta parte do Império. Durante seu reinado (40-4 a.C.), Herodes extorquiu soma surpreendente da riqueza do povo da Palestina, como o mostraram as impressionantes construções erguidas em Jerusalém e na nova cidade de Cesárea. Seu reinado foi de terror e de força, muito eficiente principalmente por causa de suas boas relações com Roma. Ele também compreendeu a sociedade palestina e se transformou no principal protetor do templo.

Essa superposição de um Império escravista montado nas costas de uma sociedade tributária correu muito bem durante os tempos de Herodes, às custas de imensos sacrifícios para a população trabalhadora. Anos depois da morte de Herodes, no ano 6 d.C., a Judéia foi transformada em província romana, com seu próprio procônsul que residia em Cesárea. Enquanto isso, a Galiléia permanecia semi-autônoma como tetrarquia, governada por um filho de Herodes (Herodes Antipas). Era uma situação extremamente instável.

Sob o governo de Herodes havia situação de calma social, a despeito da intensidade da exploração. Ele parece Ter compreendido o sistema. Manteve o templo no estilo de opulência. Foi com a incorporação da Judéia, como província sob um procurador romano, que os problemas começaram a agitar a Palestina, culminando com a destruição de Jerusalém em 70 d.C..

O movimento de Jesus viu, como principal obstáculo à realização do reino de Deus na Palestina, o templo e a estrutura classista que o templo apoiava. Nossos evangelhos evidenciam amplamente que Jesus foi executado por uma grande coalizão de grupos que, por diferentes motivos, se sentiam ameaçados pelo projeto histórico dele.

O fato de o grupo de Jesus pregar a vinda do reino de Deus pouco servia para distingui-lo de vários outros grupos existentes na Palestina do século I. era uma época de turbulência, e a pregação profética de um reino de justiça e

paz ardia na imaginação dos judeus. Essênios, fariseus e zelotes, todos esperavam a eclosão iminente do reino. Somente os saduceus, com seu interesse pelo ritual do templo, mostravam-se frios diante de tais expectativas. Embora houvesse diferenças sobre o conteúdo da vinda do reino, as principais diferenças consistiam na análise da estrutura social palestina e na conseqüente adoção de estratégias de fé.

Outras estratégias palestinas para o reino de Deus. A destruição do templo de Jerusalém no ano 70 d.C.. Com essa vitória romana sobre o símbolo mais sagrado dos crentes da Palestina, as estratégias messiânicas de todos os grupos palestinos sofreram um colapso, com exceção parcial da dos fariseus.

No ponto de vista de Jesus, o templo era, como Jeremias já dissera nos primórdios do sistema, um covil de ladrões, e não uma casa de oração para as nações, como devia ser o seu objetivo original (Jr 7, 11; Mc 11, 17).

Em certo sentido, a destruição do templo era uma vingança do movimento de Jesus. Para que sua destruição fizesse parte da vinda do reino de Deus, era preciso que as massas trabalhadoras entendam que os sacerdotes eram seus inimigos e organizassem uma sociedade alternativa.

Dentre os grupos organizados do judaísmo palestino, somente os fariseus atravessaram a guerra sem sofrer colapso total. Como os zelotes, os essênios e os saduceus, também os fariseus acreditavam no templo. Mas os centros de suas atividades permanentes eram as sinagogas da cidade. Aí os fiéis se reuniam todas as semanas para ler as Escrituras, para ouvir a interpretação delas e para orar pela sua própria redenção. Aí o povo e as pessoas aprendiam de que modo viver uma vida piedosa de obediência à lei de Moisés.

Esses habitantes das aldeias deviam fazer a peregrinação a Jerusalém para oferecer seus sacrifícios no templo somente em ocasiões especiais. No resto do ano, fazia da sinagoga e dos seus ensinamentos o centro da sua vida religiosa. Também era esse o território onde os fariseus mantinham a

hegemonia. Quando o templo foi destruído, as sinagogas se transformaram em centros exclusivos da vida judaica.

CAPITULO IV. MANIFESTAÇÃO SOBRE O MISTERIO DO REINO NO EVANGELHO DE MARCOS.

1. Jesus cura à margem do lago e expulsa os demônios.

Trata-se do "texto ponte" que introduz a segunda seção (3,7 – 6,6 a). Diferentemente das controvérsias com os piedosos fariseus e escribas, resumindo a atividade de Jesus, evidencia-se toda a aprovação que ele encontra entre o povo simples. Depois dos primeiros passos na fé, os discípulos começam a ajudar Jesus. Conta-e também que Jesus não pode permitir que os demônios deformem o anuncio.

O texto apresenta um resumo da atividade de Jesus com a qual, depois das controvérsias na Galiléia, inicia-se uma nova seção no evangelho de Marcos, que se estende até Mc 6,6. A primeira parte desta seção, atividade em casa, abrange Mc 3,13-35. Nesta narrativa identificam-se três partes. 7-8: retirada de Jesus para a margem do mar: afluência do povo vindo de todas as partes. 9-10: Jesus faz participes de sua ação também os discípulos. 11-12: expulsa os demônios, mas proíbe-lhes chamá-lo de "Filho de Deus".

a). **Explicação do texto**

Vrs 7: Jesus se afasta de seus adversários e vai para a margem do mar da galiléia (2,13).

No contexto, entende-se que não queria tornar mais agudos os conflitos. Mas o povo o procura e vem a ele em grandes multidões. A influência de gente, vinda de todas as regiões, faz recordar as multidões que procuravam João Batista (Mc 1,5). No entanto, a Jesus vem gente de muito mais regiões.

Vrs: 8: as regiões da Palestina são enunciadas de Sul para Norte, passando para o oriente; a Galiléia está no centro: a atividade de Jesus dirige a todos os arredores. O povo ouvira falar de sua atividade e dá um primeiro passo em

relação a Jesus, que pode conduzir a fé e depois ao "segmento". Desta maneira ocorre uma imagem do anúncio crescente do evangelho.

Vrs 9: os discípulos – já muitos em Mc 2,15 – fazem o que Jesus pediu e preparam uma barca.

A colaboração deles, entretanto é muito humilde e concreta, mas a barca alcançara, no decurso da tradição evangélica, um significado quase simbólico. Mostra-se também que Jesus é fortemente espremido pelo povo. Os discípulos devem protege-lo da imprudência das pessoas. Desta forma, mostram que começam a situar-se próximo de Jesus.

Vrs 10: Jesus de novo cura o povo; os enfermos abrem passagem comprimindo-se para toca-lo e, dessa maneira, expressar seu desejo de serem curados. Pelos relatos antecedentes desde Mc 1,21 – pode-se saber que só muitos e não todos são curados por Jesus. Isto se deve porque nem todos têm a correta confiança nele, de tal maneira que ele possa ajuda-los (1,32-34). É preciso pressupor que os curados confiam nele e experimentam o começo da fé (2,5). Jesus dá –lhes a cura integral, que liberta tanto o corpo quanto o espírito do homem.

Vrs 11-12: também expulsa demônios. Os possessos chamam Jesus por seu verdadeiro nome, "filho de Deus".

Mas como em 1,24s, Jesus não tolera que o façam "segredo do messias" em dicionários e vocabulários bíblicos, muito menos este momento, em que seus ouvintes estão ainda nos inícios da fé. O título "filho de Deus, dado a Jesus, pode transformar-se em confissão total de fé só no final do evangelho (15,39). Nesse momento esse título pode ainda ser entendido erroneamente, ou de modo incompleto, e não permite que o anúncio seja feito pelos demônios.

b). **Linhas de ação**

Como no caso de 1,14-15, estes versículos constituem um traço de união, uma ponte narrativa, no evangelho de

Marcos. O texto serve como orientação da primeira passagem de um modelo de ação que abrange todos os textos que seguem e que, como no caso de todas as perícopes “ponte”, configura-se fortemente ao redor da ação de Jesus. Trata-se de um resumo da atividade de Jesus, do povo e dos seus discípulos, que prepara o leitor para compreender melhor que estes são os primeiros passos da fé e que, como discípulo, deve procurar participar na construção da sociedade seguindo Jesus.

Com esse texto, novamente Marcos transforma o leitor em ator, participante da narrativa; o leitor começa a enfrentar pela primeira vez as conseqüências da ação e do seguimento da pessoa de Jesus. O leitor participa dos fortes movimentos que a perícopes descreve, identificando-se com a multidão que segue Jesus por toda a parte: com Jesus que procura afastar-se prudentemente diante de uma situação que está mostrando complicada; com os discípulos que procuram ajudar sem chegar a entender de maneira completa o que está acontecendo.

É o que se poderia chamar de uma situação complexa, não tanto pelo amplo programa como em Mc 1,14-15, mas porque as primeiras conseqüências da atividade e pregação de Jesus começam a tornar-se evidentes e surgem as dificuldades iniciais, quer como rejeição (fariseus e herodianos) quer como aproveitamento da verdade. Trata-se de uma situação dramática para Jesus: seus inimigos entendem e seus amigos não chegam a compreender, e à multidão, espontânea e insistente, só se interessam os milagres.

2.Jesus chama os doze

Nesta cena narra-se a constituição do grupo dos Doze. Em correspondência com os doze patriarcas a as doze tribos de Israel, aqui existem doze homens que têm um papel especial para o anúncio do evangelho. Este texto desenvolve uma estruturação entre a multidão dos discípulos.

a)**Explicação do texto**

Vrs 13-15: instituição dos doze.

Vrs 13: desde os tempos antigos, o monte é o lugar onde Deus se revela. Jesus abandona a orla do mar, tomada pelo povo, e sobe com os discípulos a um monte, onde chama doze dentre eles, segundo sua própria e soberana vontade. Eles se aproximam e o seguem. As palavras empregadas pelo texto encontram-se no antigo testamento, em relatos de chamados e de instituições ministeriais. Por conseguinte esses doze vão formar propriamente um grupo.

Vrs 14: a instituição desse grupo reflete uma quebra no grupo maior dos discípulos. Assim se explica que o grupo teve a responsabilidade especial de transmitir com vivacidade o que ouviram de Jesus à comunidade posterior.

Doze é o numero intimamente ligado à história de Israel e é utilizado aqui para exprimir a finalidade deste círculo de pessoas. Os doze filhos do patriarca Jacó simbolizam, no antigo testamento e no judaísmo, o povo de Israel. Sua consciência comunitária abrange as doze tribos, que fazem parte da aliança com Deus. A história dessas doze tribos, de sua divisão nos reinos do norte e do sul, de suas derrota e exílio, traz recordação da constante infidelidade de Israel para com Deus. Mas o número das doze tribos encarna também a esperança de plenitude do povo eleito no final dos tempos. Todo leitor judeu dessa época entendia que o grupo dos Doze, estabelecido por Jesus, representava uma exigência para Israel e antevia a nova comunidade israelita que Deus criaria no final dos tempos.

O texto especifica com mais exatidão as tarefas do grupo dos doze:

Estes discípulos, a partir de agora, estarão sempre com Jesus. Depois serão enviados a anunciar. Convivendo com Jesus aprendem o conteúdo e a essência do anúncio da boa nova por experiência própria. É convocado por Jesus, por assim dizer, para serem testemunhas escolhidas do que o evangelho testifica.

Ao serem enviados terão autoridade para expulsar demônios, tal como o faz Jesus.

Essas três tarefas, que aqui aparecem, podiam ser realizadas só por homens concretos. O próprio Jesus os enviara, de maneira que servissem de ponte entre ele e a comunidade que viria depois. O sentido escatológico que tem o número doze concretizou-se na história. Esse sentido deixa entrever a vontade de estabelecer a tradição no meio de uma comunidade que também tem sentido escatológico. A interpretação que via no número doze um sinal de Israel perdeu importância depois dos primeiros séculos, de maneira que o número permaneceu limitado ao grupo histórico. O evangelho de Marcos não conseguiu desenvolver o conceito de apóstolo, que inclui também estes homens e descreve os doze com as mesmas fragilidades pelas quais passam os outros discípulos.

Vrs 16-19: no antigo testamento as listas dos nomes de patriarcas ou fundadores de povos – também as genealogias tinham muita importância para a identidade das tribos, a transmissão dos costumes e leis e para a posição social dos membros das famílias e das tribos. Da mesma forma, o circulo dos doze foi visto como um grupo fundamental para a tradição evangélica.

A transmissão dos nomes dos doze discípulos tenta confirmar que são pessoas históricas e testemunhas concretas que confirmam o conteúdo e a maneira de anunciar o evangelho.

b)**Linhas de ação**

Agora ocorre uma primeira resposta à pergunta sobre os anunciadores e condutores da fé, que havia sido proposta nos textos anteriores. Os leitores viram que precisam de acompanhantes no seu caminho da fé. O texto apresenta concretamente pessoas identificadas por seus nomes e sua tarefa em relação a Jesus e seu anuncio. No contexto do evangelho, os leitores podem reconhecer os doze como testemunhas da igreja de Marcos, isto é, de sua própria

comunidade. Ainda que o texto o sugira só indiretamente, alguns leitores podem considerar a possibilidade de sentir-se chamados e de atuarem como os doze.

Vrs 13-15: o envio especial e relevante dos doze deve ajudar a confirmar a fé e a ação de todos os leitores.

O evangelista quer dizer que esses homens confirmam o evangelho. Trata-se de uma ação autenticam, pois o próprio Jesus os instituiu. Ao aceitar o evangelho, os leitores sentem-se associados a esse círculo.

Também na comunidade dos leitores, em sua própria vida, encontram-se testemunhas confiáveis do evangelho. E eles próprios – como seguidores de Jesus – devem sentir-se chamados a acompanhar os outros no mesmo caminho.

3.Jesus e Beelzebul.

O texto faz a atividade de Jesus iniciar-se de novo “em uma casa”. O doze, agora destinado a ser testemunhas, juntamente com os outros discípulos, está junto dele, quando a multidão se espreme ao seu derredor. Apresenta-se o problema da “casa”, da pertença à família e do grupo social no novo reino. Jesus reage firmemente contra interpretações “demoníacas” de sua atividade, reafirmando sua autoridade sobre todas as forças do mal e defendendo a nova comunidade que ele está formando.

As relações de Jesus com sua família, que aparecem nos vv 20-21 e 31-35, marcam este texto. A acusação dos escribas, doutores da lei, contra Jesus no vv 22 retoma o tema da possessão diabólica e dá motivo para o discurso de Jesus, vv 23-30, sobre os demônios. O discurso de Jesus tem três partes.

Vrs 23-26: a primeira seção desenvolve diretamente o tema com uma pergunta no inicio (v 23b) e uma conclusão no final (v 26). Nos vv. 24-25 Jesus fundamenta suas respostas em duas imagens.

Vrs 27: a segunda seção realça o poder de Jesus e continua a argumentação com imagens da escritura.

Vrs 28-29: a terceira seção menciona a razão profunda e pronuncia como exortação aos adversários a condenação final dos que se opõem obstinadamente à atuação do Espírito de Jesus.

O vrs 30, ao repetir a idéia do v. 22, conclui a discussão dando assim unidades ao texto.

a)**Explicação do texto.**

Vrs 20: volta-se à casa onde já se desenvolveu a primeira cena. De novo a afluência do povo nem mesmo permite que se alimentem, alimentação que é a base da vida em comum.

Vrs 21: a família de Jesus pensa que deve intervir. O texto deixa entender que o clã familiar do qual Jesus procede sente-se responsável por ele. Ouvem o que fez e concluem que esta perturbando a ordem nesses povoados, e Põe em risco a honra da família. Procuram reincorpora-lo em seu grupo, inclusive empregando violência. Isto quer dizer que seus parentes não acreditam que é enviado e, ainda mais, consideram que não está no uso de suas faculdades mentais e declaram-no alienado.

Vrs 22: as autoridades de Jerusalém reagem com preocupação diante dos fatos e das palavras de Jesus. Aos escribas até agora mencionados na galiléia somam-se autoridades procedentes de Jerusalém, que, ao ouvir contar sobre os milagres e exorcismos que Jesus realiza, não os negam, mas disso não deduzem que seu poder possa ter importância para a religião de Israel. Antes, declaram Jesus como possesso e afirmam que ele mesmo pertence ao reino dos demônios e está aliado a beelzebul, seu príncipe.

" Beelzebul" é provavelmente uma denominação infamante de um deus. Vv. 23 a: a declaração dos familiares e a acusação dos escribas são um ataque contra o caráter divino de toda a atividade de Jesus. Jesus deve dar resposta a tais afirmações e por isso provoca-os. No evangelho de Marcos não existem muitos discursos. Por isso, o discurso que aqui se narra tem grande valor.

Vrs 23b-26: a pergunta básica: “como pode satanás expulsar satanás”? E as conclusões no v. 26 são formuladas de tal maneira que Jesus não está ensinando por própria iniciativa que os demônios existam, nem diz nada sobre a maneira de os demônios reinarem. Emprega sim as palavras com que, no judaísmo e naquele tempo, denominavam-se experiências concretas que ele aborda com sua palavra e cura com sua ação.

“Satanás”, o antagonista, é no judaísmo o nome de um poderoso anjo do castigo, que induz o homem ao pecado e age contra o plano de Deus ajudado por muitos cúmplices. Assim, quanto mais o homem se escraviza sob o peso do pecado, mais submisso fica às conseqüências desastrosas da doença e da morte. A experiência de que o homem por próprio esforço e vontade não consegue libertar-se de jugos psíquicos ou físicos proporcionava o incremento de doutrinas demoníacas em sua época. Também os antagonistas humanos são chamados de satanás.

Em seu discurso Jesus quer refutar a conclusão errônea das autoridades a partir de seus exorcismos: não é concebível que “expulse demônios” com o próprio poder de satanás, porque nesse caso o reino das trevas estaria dividido e satanás começaria a destruir o seu próprio reino. Isso seria equivalente à chegada do fim dos tempos, o tempo do messias e do reino de Deus, que seria visível na atividade de Jesus. Mas justamente isto é que os escribas negam.

Vrs 24: em sua argumentação Jesus emprega duas imagens sugestivas sobre as comunidades humanas. As duas expressões têm a mesma forma. A primeira imagem fala de um reino; a segunda, de uma família. A do reino acentua o poder hierárquico e organizado que satanás deveria possuir, abrangendo todo o mundo e todos os campos de atividades da vida. A imagem da família realça a proximidade das pessoas em uma pequena ou intima comunidade. Se estas comunidades se dividem, por exemplo, por causa de uma guerra civil ou de conflitos familiares, arruínam-se.

A pergunta do v. 23b e o v. 26 põem de modo evidente que Jesus estivesse do lado de satanás, seu reino ou sua

família estaria dividido e, conforme se anuncia no final dos tempos, Satanás já estaria a ponto de sucumbir.

As alusões a textos da escritura explicam que o poder de Jesus vem de Deus e que seus exorcismos equivalem à derrota de satanás e à chegada do reino de Deus no final dos tempos. O saque dos bens e a libertação dos cativos são sinais no antigo testamento e no judaísmo, da restituição de Sião no final dos tempos, “ acaso tirar-se-á a presa ao forte? Ou o que for tomado por um robusto guerreiro escapar-lhe-á das mãos? Eis o que diz o Senhor: sim a presa do bravo lhe será retirada, a presa do robusto guerreiro lhe escapará; sustentarei tua causa contra teu adversário, libertarei eu mesmo teus filhos”. Com esta imagem fala-se da vitória de Javé. A prisão com correntes do forte, do demônio, significa sua derrota.

Falando claramente, essas imagens explicam a submissão dos demônios por ação de Jesus com o poder de Deus. Ele penetra em seu domínio, na casa do “forte” Satanás, acorrenta-o, derrota-o e liberta os cativos.

b)**Linhas de ação.**

Quando os leitores lêem que a família de Jesus e os escribas de Jerusalém ameaçam empregar a violência, devem pensar em sua própria situação. Correm o perigo de adequar-se às pressões sociais? Eles próprios estão dispostos a usar essas violências?

Vrs 20: na verdade, o anuncio do evangelho pode perturbar e até mesmo alterar a vida social.

Vrs 21: os leitores podem encontrar-se na situação de Jesus, quando sua mais íntima comunidade social faz pressão contra eles. “ em nome da família, em nome da ordem publica”.

Vrs 22: como aconteceu com Jesus, também o leitor podem perceber que as autoridades os acusem de abusar da religião, porque sua vida religiosa é diferente da deles.

A acusação a representantes da religião de que estão possessos e atuam com artes mágicas, para agir publicamente contra eles e sujeita-los, encontra-se na antiguidade e em muitas culturas do mundo até os nossos dias.

Vrs 23-30: a resposta de Jesus explica os motivos da fé para que a vida social não se veja dominada por pressões de nenhuma ordem, nem na comunidade pequena e nem na grande.

4.Os verdadeiros parentes de Jesus.

Quem são os verdadeiros irmãos de Jesus? Este é o tema deste breve parágrafo. A família de Jesus desconhece o sentido de sua missão. Pelo contrario, narra-se que seus seguidores, compreendendo a mensagem de Jesus e, portanto, desejando cumprir melhor a vontade de Deus, constituirão a nova comunidade, núcleo e fermento do reino de Deus.

a)**Explicação do texto**

Vrs 31: não se fala de uma intervenção violenta da família contra Jesus; ao invés, parece sim que a mãe e os membros masculinos do clã familiar vêm visita-lo. Mas, pela situação, o relato deixa entrever que os dois grupos estão em oposição. A família permanece fora e o circulo dos novos familiares está dentro, reunindo em torno de Jesus.

A família, sentindo-se com direito, toma a iniciativa; mãe e irmãos mandam alguém para chamar Jesus. A citação literal da petição da família diante de todas as pessoas ao redor de Jesus aumenta a expectativa pela decisão que ele tomar: deve voltar para o seio da família?

No judaísmo, a família é a célula primordial da sociedade.tem importância primacial entre todas as instituições. Que Jesus prefira seu circulo de seguidores em

vez de sua família transforma-se em um escândalo grave, graças a seus fortes sentimentos familiares.

Todavia o v. 21 põe também às claras que a família queria pressiona-lo com violência. Já em Carfanaum ele havia se libertado das tentativas de ser manipulado pela população local (Mc 1,35-39). Ao chamar os discípulos, deles exigira que largassem suas profissões costumeiras. Desta maneira, preparar-se o terreno para que Jesus realize a separação necessária da exagerada tutela dos seus e se entenda a exigência que impõe em relação à “nova família”: a comunidade de referência de Jesus e seus discípulos.

Vrs 33: Jesus aborda o núcleo do problema: qual é agora o grupo que tem o direito familiar sobre ele? A resposta será dada pelo próprio Jesus por meio de seu gesto e suas palavras.

Vrs 34: que Jesus vise com atenção os seguidores, que estão sentados em círculos em torno dele, transforma-se em um gesto fundamental, em virtude das palavras com as quais os declara como sua mãe e seus irmãos. Estas palavras equivalem também a uma superação dos laços de sangue. Um novo grupo passa agora a possuir o direito de seu sua família.

Vrs 35: ao definir quem é o “irmão, irmã e mãe” de Jesus, o texto antepõe as palavras “irmão e irmã”. Desta forma já não fixa a atenção na mão e nos irmãos “históricos” (v. 31), mas na nova comunidade, porque as palavras irmão, irmã, também estavam em moda na comunidade do evangelista.

A finalidade do relato é, pois, definir a comunidade reunida ao redor de Jesus. Os verdadeiros parentes são caracterizados com mais exatidão. Distingue-se por cumprir a vontade de Deus.

De acordo com o Antigo testamento e o Judaísmo, Deus manifesta sua vontade na forma de benção e de mandamento. Em Gn 1 – 2 o homem foi constituído Senhor da criação, mas também foi lhe dado um mandamento básico (Gn 1,17). Trata-se, pois de levar a cumprimento o mandamento principal de amar a Deus e ao próximo (Dt 6). Esse mandamento está no coração do homem, de modo que pode cumpri-lo, observa-lo e leva-lo à realização (Dt 30,11-14).

Os motivos que o impedem de cumprir a vontade de Deus, depois de ter ouvido a palavra de Jesus, o evangelista os apresentará em 4,11s. 15-19.

Os gestos e palavras de Jesus (vv. 333-35) caracterizam, então o motivo e a condição da nova comunidade originada em torno dele e com a chegada do reino de Deus.

b)**Linhas de ação**

A situação que o texto apresenta a seus leitores é a de um conflito entre as obrigações com a família e com a nova comunidade de fé que Jesus formou e à qual agora também pertencem aos leitores.

Por meio das palavras de Jesus, o texto apresenta soluções.

Expõe as exigências da comunidade reunida em torno de Jesus em face de um chamado da família. Além disso, mostra a característica desse novo grupo e a obrigação de seus membros em relação à nova comunidade.

Quando um homem escolhe a vida de fé e quando Jesus o chamou para o grupo dos seus discípulos com uma tarefa especial, as condições da comunidade reunidas em torno de Jesus têm a primazia. Neste caso, o chamado da família de sangue levanta estes questionamentos:

Para o homem que encontra Jesus, sua vida continua sendo como antes?

Quem conhece Jesus, continua pertencendo à sua família do mesmo jeito que antes?

Deve continuar adequando-se às pressões e exigências sociais?

As respostas a essas interrogações podem ser encontradas nos vv. 33-35:

Existe um grupo concreto reunido em torno de Jesus e estabelecido por ele mesmo. A condição para pertencer a

esse grupo é cumprir a vontade e Deus como Jesus viveu essa vontade.

Além disso, o chamado para esse grupo, com atividades que estão a serviço do evangelho e dos irmãos, torna relativa a primazia e a urgência da família de sangue. Quando o chamado da família de opõe às exigências da comunidade do evangelho, ou seja, quando existe um confronto de valores entre as duas “famílias”, Jesus escolhe a nova família; pertence mais aos irmãos ou irmãs que vêm em nome do reino de Deus.

O texto, colocado “irmão e irmã” diante de “mãe”, podem recordar nos leitores a situação da comunidade que o evangelista tem diante dos seus olhos. Os membros dessa comunidade transformam-se para ele em irmãos, irmãs e mãe de Jesus e convive com eles.

Mas a resposta de Jesus põe também uma condição a essa nova comunidade, que vem a ser uma tarefa para os leitores. Os que ele chama irmãos são somente os que verdadeiramente cumprem a palavra de Deus.

O primeiro mandamento nesta comunidade deve ser o amor a Deus e ao próximo. A partir daqui se dá uma ampla margem de identificação com todos os chamados e vocações que Jesus reúne no grupo dos discípulos.

Considerando toda a narração de 3,20-35, a causa da realização dos irmãos de Jesus parece estar enraizada no medo diante da repressão, porque querem obriga-lo a que se ajuste, inclusive empregando a violência (Mc 3,21). Isto contraria o mandamento fundamental do amor a Deus e ao próximo como Jesus o vive e o ensina.

CONCLUSÃO.

Cada ciclo do ministério termina com uma narrativa sobre a distribuição de alimentos às massas no deserto. Austin Farrer, em seu clássico estudo protoliterario sobre Marcos, de 195, deu interpretação especialmente simbolista dessas narrativas. Farrer pode ter ido longe demais em

direção à alegoria, porém não estava errado em sua intuição básica de que aqui encontramos “alto simbolismo marcano”. Essas narrativas também representam o florescimento da ideologia socioeconômica de Marcos.

A primeira narrativa de distribuição de alimento começa com a volta dos discípulos de sua missão. Jesus instrui seus discípulos no sentido de se retirarem para o deserto a fim de refletirem, como ele próprio costumava fazer, a este ponto Marcos assinala transição com o forte comentário de que muitos iam e vinham e não havia tempo para comer. O quadro pintado por Marcos é cheio de emoção. Mais uma vez a fuga da comunidade da pressão contínua do ministério é frustrada pelas multidões. Agora, até o deserto está congestionado com a presença dos necessitados. Todavia, em vez de responder com irritação, Jesus demonstra compaixão e prossegue ensinando-lhes altas horas.

O diálogo entre Jesus e seus discípulos em 6,36-38 é o ponto crucial da narrativa. Aparentemente interessados pelo bem estar da multidão, os discípulos sugerem que o povo tenha permissão de ir embora, de modo que possa procurar nas fazendas e nas aldeias vizinhas, comprar algo para comer. Duas vezes os discípulos sugerem a Jesus que a solução para a fome das multidões está em “comprar” alimento. Mas a solução de Jesus nada tem a ver com a participação na ordem econômica dominante.

Pelo contrário, ele determina quais são os recursos válidos, organiza os consumidores em grupos, pronuncia a benção e distribui o que tem a mão. Deveríamos ser claros em mostrar que nada há de “sobrenatural” no relato desta distribuição de alimento para uns cinco mil homens; apenas a afirmação de que todos eles comeram e ficaram satisfeitos. O único milagre aí é o triunfo da economia da partilha dentro de uma comunidade de consumo em oposição à economia de consumo autônomo no mercado anônimo.

Marcos trabalha com diversas imagens tiradas das escrituras hebraicas aqui. O relato do êxodo que fala de Javé sustentando Israel no deserto evidentemente nos acode à mente. No entanto, é um episodio contido no ciclo de milagre

de Eliseu que marcos baseia diretamente sua narrativa (2Rs 4,42-44).

Essa narrativa é esclarecedora por duas razões. Primeiro os milagres sucessivos de Eliseu envolvendo alimento ocorreram no contexto de "fome na terra" e, por isso estão diretamente relacionados com a preocupação de retardar o flagelo da fome. Em segundo lugar, o "pão" trazido a Eliseu representa as primícias. Pode ser que Marcos evoque essa tradição por causa desses fatores, que se relacionariam com os conflitos e atritos sobre a fome, o pagamento do dizimo e a distribuição do fruto da terra articulados em 2,23-28.

A terceira alusão do antigo testamento é a frase "rebanho sem pastor" (6,34), que pareceria inserir uma dimensão de critica política igualmente nesse episódio. Isto merece exame mais cuidadoso, principalmente porque inspirou algumas interpretações políticas interessantes.

No inicio dos anos sessenta, H. Montefiore afirmava que essa alusão implícita a Josué tinha implicações militaristas. Prescindindo dos paralelos (supostamente importantes) contidos em Jô 6,1-15, Montefiore conjeturou que essas cenas representam o relato histórico indireto de assembléia política-messiânica, similar aos muitos movimentos que começavam no deserto durante esse período. Essa improvisada reunião era realizada com a finalidade de planejar uma estratégia e, no processo, as multidões tentaram fazer de Jesus o seu líder.

A tese de Montefiore foi rejeitada pela maioria dos estudiosos e a maioria das observações que Montefiore faz em torno do assunto são gratuitas. Elas incluem seus argumentos sobre como a multidão acorreu dos arredores, a configuração supostamente militar da posição das pessoas sentadas em grupos, a época do ano e a explicação de que ao usar " 5.000 homens" Marcos quer referir-se a uma força de combate! Eu não aceitaria as pressuposições historicistas, mas sua tese igualmente sobrevoa terrenos socioliterários. Por exemplo, ele é forçado, pelo texto de Marcos, a retroceder imediatamente: Jesus tinha que falar à multidão

coisas que estavam fora do plano dela de indicá-lo como Messias.

Está ultima referência é feita à recusa de Jesus diante do triunfalismo messiânico de Pedro em 8,31. Montefiore então não esclarece se Marcos endossa ou rejeita o messianismo militante.

Montefiore também vê significado político no fato de Marcos inserir essa narrativa diretamente depois da narrativa da execução de João: um líder fora assassinado e a multidão queriam organizar-se antes que Jesus se tornasse outra vítima. Com efeito, o acolhimento que Jesus dá às massas no deserto poderia criar relação provocante com a afirmação de Flávio Josefo segundo o qual era o medo que Herodes tinha das multidões organizadas sob a palavra da pregação messiânica que o levou a mandar matar João; acontece, porém, que o relato de Flávio Josefo não pode ser lido em Marcos. Também a seqüência da narrativa de Marcos não pretende refletir a cronologia histórica.

A trama João-Herodes é relato retrospectivo; o fato de Jesus " suceder " a João ocorreu na narrativa tempos atrás em 1,14s! Esses são os problemas que inevitavelmente acompanham as tentativas feitas no sentido de reconstituir eventos históricos com base em narrativa simbólica. Se existe relação entre o episódio João/Herodes e o outro, ela reside no fato de que, juntos, eles articulam as radicais disparidades econômicas e de classe na Galiléia: João foi assassinado pelas classes dirigentes que ele criticava, ao passo que Jesus chama os famintos para o deserto a fim de serem alimentados.

O Máximo que se pode salvar dos esforços de Montefiore é a afirmação de que Marcos, decididamente, apresenta Jesus como " organizador", mas com a intenção de alimentar os necessitados e não de tramar uma campanha militar contra Jerusalém. Isso, porém dificilmente torna a ideologia da narrativa menos subversiva! Na verdade, existe aí crítica política implícita, que vemos quando não nos limitamos à intertextualidade com a tradição de Josué. O motivo "rebanho sem pastor" é tomado pelos profetas para criticar a liderança de Israel.

Ao chegarmos à segunda distribuição de pães no fim do ciclo gentílico, o relato é muito mais breve, como se o discípulo/leitor devesse, a essa altura, compreender prontamente o simbolismo da narrativa. Marcos passa rapidamente para o cenário contido em 8,1: uma multidão se reúne sem alimento e Jesus, uma vez mais, se volta para os discípulos. E de novo seu comentário é significativo por motivos intertextuais.

Ai o interesse de Jesus não é pela traição dos pastores , mas pelo problema do sustento dos que vinham " de longe ". Existe analepse também: Jesus não mandara de volta seus ouvintes para suas casas " em jejum", recordando o episódio da série de controvérsias sobre comer e não comer na primeira campanha. Ai o jejum ritual dos fariseus contrastava com a fome real dos discípulos. O interesse de Jesus aqui é o de que a multidão de gentios não "desfaleça" no caminho, a metáfora usada por Marcos para o discipulado o " caminho" aberto pelos discípulos no campo de trigo, no meio das espigas, em 2,23.

No meio das massas, onde a fome é realidade concreta, Jesus novamente rejeita a piedade do jejum em favor da prática de ir ao encontro das necessidades humanas reais. A resposta dos discípulos desta vez (8,4) não é de indignação e sim de desespero: no deserto, como haveria a possibilidade de encontrar os recursos necessários para alimentar os famintos? Jesus de novo determina o que convém (8,5): organiza a multidão e dá o alimento aos discípulos para " distribui-lo".

E, mais uma vez, eles "comeram e ficaram satisfeitos" (8,8); apenas depois é que Jesus " os manda embora ". Nesta distribuição de alimento, como na primeira, verifica-se superabundância e o alimento que resta é recolhido. Pela segunda vez Marcos apresentou o ápice de sua construção simbólica do mundo por meio da visão da satisfação econômica das massas e da ideologia da partilha.

BIBLIOGRAFIA.

CULLMANN, Oscar. Das Origens do Evangelho à formação da Teologia Cristã, Novo Século, São Paulo, 2000.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo. Comentário ao Evangelho de Marcos, Ave Maria, São Paulo, 2003.

MONASTÉRIO, R. ª et all. Evangelho Sinópticos e Atos dos Apóstolos, Ave Maria, São Paulo, 2000.

MYERS, Ched. Evangelho de Marcos, Paulinas, São Paulo, 1992.

PIXLEY, G.V. O Reino de Deus, Paulinas, São Paulo, 1981.

SOARES, S. ª G. et all. Evangelho de Marcos, Vozes, Petrópolis, 2002.